BEMERKUNGEN ZUR NEUHEBRÄISCHEN POESIE.

I.

Es ist ein bleibendes Verdienst des Herrn H. Brody, dass er durch seine musterhaften, den strengen Bedingungen philologischer Arbeit entsprechenden Editionen und Erläuterungen der Klassiker der jüdischen Poesie die Behandlung dieser Litteratur neuerdings auf das Niveau wissenschaftlicher Anforderungen erhoben hat.

Wenn auch die "Dukes-Edelmann'sche Periode" durch die Wegweisung von Gelehrten wie S. D. Luzzato und Senior Sachs, durch das Beispiel, das sie in der Bearbeitung der jüdischen Dichtungen gaben, schon früher als überwunden gelten konnte, so wird die Neubelebung, Ausbreitung und Festigung der wissenschaftlichen Methode in der Textbehandlung und Exegese dieser Litteratur an die Arbeiten H. Brody's geknüpft sein, der das durch drei Jahrzehnte wieder vernachlässigte Werk Luzzato's auf breiterer Basis und in grossem Umfange weiterführt und vervollkommnet. Namentlich hat er durch die gewissenhafte Erforschung der metrischen Schemata[1], worin ihm zum Theil schon S. Kämpf vorgearbeitet hatte, nicht nur die eindringende Erkenntniss des Formenreichthums dieser Poesie gefördert, sondern zugleich durch die Ermöglichung grösserer Sicherheit in der Textgestaltung die feste Grundlage der correcten Erklärung geboten.

Mehr umfassend als seine Vorgänger hat sich ferner Brody um das Studium der Topologie seiner Dichter mit bedeutendem Erfolge bemüht. Durch den Nachweis der in der arabisch-jüdischen Poesie herrschenden typischen Redensarten, Metaphern und Bildern, durch die auf umfassende Beherrschung dieser Litteratur gegründete Sammlung der Parallelstellen für die bunten Varietäten innerhalb der constanten Typen, sind seine Commentare zu den weltlichen Dichtungen des Ibn Gabirol und Jehuda hal-Lêwî zu einer reichen Fundgrube der Belehrung für das ohne solche Vorarbeit in vielen Fällen geradezu verschlossene Verständniss der arabisch-jüdischen Dichtersprache geworden.

Man hat schon längst eingesehen, dass man für das volle Verständniss der Phraseologie dieser Dichter, die sich an arabischen Mustern

[1] *Studien zu den Dichtungen Jehuda ha-Levi's*, von Dr. Heinrich Brody, I. Über die Metra der Versgedichte. (Berlin, 1895.)

gebildet haben, seine Zuflucht nicht selten zu letzteren selbst nehmen muss. Mit den Erzeugnissen der arabischen Dichtung vertraute Leser dieser jüdischen Poesie werden durch die Thatsache der sich auf kleine Einzelheiten des Gedankeninhaltes und des Bildervorrathes erstreckenden Nachahmung, die diese "Arabisirung der hebräischen Sprache und die Judaisirung der arabischen Kunstanschauung"[1] hervorgerufen hat, nicht selten überrascht[2]. Der Exeget der jüdischen Dichter der spanischen Schule und ihrer Nachahmer muss demnach seine Aufmerksamkeit unverdrossen zwischen dem Nachweise der in der jüdischen Litteratur begründeten Elemente ihrer Werke und der Beobachtung der nur auf Grund der *arabischen Poesie* zu erschliessenden Eigenthümlichkeiten theilen.

In ersterer Richtung wird durch Herrn Brody und seine gelehrten Berather alles nur Mögliche geleistet. Vieles ist in diesem Zweige der jüdischen Litteratur noch für die Nachweisung der *arabischen* Vorbilder zu thun, ohne deren Kenntniss die Auslegung dieser Poesie immer lückenhaft bleiben wird[3]. Wenn wir z. B. von Ibn Gabirol hören, dass er "die Kleidung der Nacht zur Hülle genommen" (ושמתי מלבוש ליל לבושי)[4], so werden wir zur richtigen Würdigung dieser Redensart erst dann gelangen, wenn uns nicht unbekannt ist, dass der altarabische Dichter vom Ritte in finsterer Nacht das Bild gebraucht, dass sich der Ritter in die Nacht als Kleidungsstück (dasselbe wird zuweilen auch nach seiner besonderen Art genau bezeichnet) gehüllt hat[5].

Die Berücksichtigung des poetischen Sprachgebrauchs der Araber ist allerdings auch von den Vorgängern Brody's nicht vollends

[1] Abraham Geiger, *Diwan des Castiliers Abul Hasan Juda ha-Lewi* (Breslau, 1851), p. 13. Luzzato im כרם חמד, III (1838), 182: בן גבירול ור' יהודה הלוי וכל המשוררים הבאים אחריהם אשר כלם אף אם ישירו את שיר ה' הנה רעיוניהם ודרכיהם מיון וקדר באו להם כי חכמתם למדו ובדרכיהם דבקו אם מעט ואם הרבה.

[2] Ich darf wohl z. B. auf die Einzelheiten verweisen, die in Bezug auf einen gegebenen Stoff (Alterspoesie) in meinen *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, II (Leiden, 1899), s. XLV, A. 2; XLVIII, A. 3; LIV, A. 4, angeführt sind.

[3] Einen auf die rhetorischen Momente bezüglichen Versuch hat auf diesem Gebiete in neuester Zeit David Jellin gemacht in seinem Aufsatz מליצת ישמעאל בספרות ישראל in der Zeitschr. השלח, V (Berlin, 1899), 302 ff., 517 ff. Darin war ihm aber Moses b. Ezra in seinem *Kitâb al-muḥâḍara wal-muḏâkara* zuvorgekommen.

[4] שירי שלמה, 12, 36.

[5] S. die Beispiele in den *Abhandlungen zur arab. Philologie*, I, 157, A. 1; eine andere Beziehung hat *JL.* I, 37, 5, wo aber die Vergleichung des מעיל קדרות mit dem תחרא jedenfalls durch die arab. Redensart إِدَّرَعْتُ اللَّيْلَ beeinflusst ist.

vernachlässigt worden. Luzzato hat einigemal ganz im allgemeinen darauf hingewiesen [1] und auch in den Commentaren Brody's wird dies Erklärungsmittel, freilich ohne specielle Nachweise, herangezogen.

Schon früher konnte den Erklärern der arabische Ursprung einiger in der arabisch-jüdischen Poesie unzähligemal wiederkehrenden Phrasen und Wendungen nicht entgehen, wie z. B. bei dem so häufig eingeführten עורב הפרידה (غُرابُ البَيْنِ)[2]; bei den בנות יָמים (بناتُ الدَّهر)[3]; bei dem זמן בוגד; bei der in Freundschaftsbetheuerungen gerne gebrauchten Phrase "ich — oder meine Seele — mögen das Lösegeld (פדיון) sein u.s.w. für . . . .,"[4] wo die Anwendung der Formen des Verbums פדה[5] darauf hinweist, dass die entsprechende Redensart der arabischen Poeten bei der Aneignung der mischnischen Formel בני ישראל אני כפרתם[6] mindestens mitgewirkt hat[7].

Zu den bekannteren Analogien gehören auch die dem Arabischen entlehnten *Attribute der Dichtkunst* selbst, in erster Reihe die Auffassung des poetischen Productes als Gewebe oder kunstvolle Handarbeit in den Redensarten טוה, רקם oder ארג שיר[8]. Es ist bemerkenswerth, dass Jehuda al-Charîzî diese Metapher bereits in der weitergeführten Anwendung gebraucht, in der wir sie in der zeitgenössischen arabischen Poesie finden. Während das künstliche Weben oder Spinnen der Gedichte ursprünglich bloss ihren *kunstvollen Charakter* be-

[1] Seine Anmerkung zu Geiger, *Dîwân*, 134.

[2] In modernen Liedern auch طَيْرُ النَّوَى, der Vogel des Wegganges; Dalman, *Palaestinischer Dîwân*, 334, 8.

[3] Einem andern Gesichtspunkt entspricht die Benennung der Schicksalszufälle als "Kinder der Tage," בְּנֵי יָמִים, Abr. b. Chisdai, Übers. von Gazâlî's *Mîzân al-'amal*, ed. Goldenthal (Leipzig, 1839), 208, 15; יַלְדֵי יְמוֹתֵינוּ, Mos. b. Esra, אוצר נחמד (Blumenfeld), I, 167, 2; unter dem Einfluss von Prov. xxvii. 1.

[4] שירי שלמה, 40, 1, הלא נפשי תהא פדיון: Jos. b. Chisdai in נחל קדומים, 19 (v. 38), פדיתיהו בנפשי וכו'. Mose b. Ezra (Brody, *Monatsschr.*, XL) 6, 33. Vgl. J. Perles, ibid., XIX, 458.

[5] فِدًى. Der arabische Frauenname مُفَدَّاة, *Aġânî*, XX, 187 (unten), *Kuṭâmî*, ed. Barth 17, 7, ist aus dieser Anschauung gebildet: sie ist so theuer, dass man für sie das Theuerste als Lösegeld hingäbe. — S. über die Formel, al-Aṣma'î in Ġâḥiẓ, *Bajân*, II, 36, 1.

[6] *Negâ'îm*, 2, 1. Maimonides übersetzt: جُعِلْتُ فِداهم.

[7] Dem jüdischen Ausdruck näher stehen die Beispiele, wo die Lösung mit כֹּפֶר ausgedrückt wird: *JL. Dîwân*, I, 26, 1: אחי כֹּפֶר, vgl. מוסרי הפלוסופים, ed. Löwenthal, 54, 14: ואם יהיה חי כֹּפר חי אני אהיה כפרך. — Man findet auch zusammen כפר und פדות, Ibn Ezra, *Rosin*, nr. 68, 10.

[8] Vgl. *Abhandlungen zur arab. Philologie*, I, 133; Dukes, *Orient*, 1851, 367; Brody, *Anm. zu JL. Dîwân*, I, 15, 35-36.

zeichnen soll, denkt der Dichter des XIII. Jhd. schon daran, dass das Gewebe seines Ruhmgedichtes als *Festtagskleid für die Person* dienen möge, zu deren Ehren dies Kunstwerk verfertigt wurde[1]:

وربّ قوافٍ قد طويتُ برودَها . فلم ارضَ أن يغدو لغيرِك مَلْبَسا

Ebenso Charîzî (*Tachkem.*, ed. de Lagarde, 14, 22): טוו בנות שיר מחלצות הודו.

Es wäre jedoch wünschenswerth, dass die Erklärer der neuhebräischen Poesie den Erscheinungsformen des im grossen und allgemeinen festgestellten, in allen *Einzelheiten* aber nicht dargelegten Einflusses der arabischen Sprache und Poesie, über die an der Oberfläche liegenden typischen Beispiele hinaus, immer mehr ihre Aufmerksamkeit zuwenden möchten. An Handhaben und Hilfsmitteln hierfür ist in den Arbeiten über die arabische Poesie kein Mangel. Mit den hier folgenden, nicht auf systematische Behandlung angelegten, sondern in völlig aphoristischer Weise aneinandergereihten Beispielen erlauben wir uns einige Anregungen in dieser Richtung zu bieten.

II.

Zunächst kann auf ein Moment des arabischen Einflusses auf den Sprachgebrauch der jüdischen Poeten hingewiesen werden. Er bekundet sich zuweilen in der *Umwerthung* der mit den hebräischen Worten und Phrasen verknüpften Vorstellungen. Hebräische Worte werden für Bedeutungen gebraucht, die sie in der alten hebräischen Sprache nicht besitzen, die aber dem etymologisch identischen Wort in der arabischen Sprache eigen sind[2]. In weit grösserem Umfang als bei den Dichtern ist die Übertragung der arabischen Bedeutungen[3] auf die etymologisch entsprechenden[4] oder auch nur anscheinend

[1] Bahâ al-dîn Zuheir, *Diwân*, ed. Palmer (Cambridge, 1876), p. 123 penult.

[2] Jellin, l. c., 308, Anm. 1, erwähnt als Beispiel den Gebrauch des Wortes רְבִיעָה bei Sam. han-Nâgîd in der Bedeutung: Frühling = ربيع; Mos. b. Esra gebraucht ויעד in der arab. Bedeutung: Versprechen = وعد, Albrecht, *ZATW.*, XIX, 138, s. v. Andere Beispiele bei D. Kaufmann, *ZDMG.*, LII. 307.

[3] Dies ist bereits mehrfach hervorgehoben und mit Beispielen beleuchtet worden: s. Kaufmann, l. c., Steinschneider, *Hebr. Übersetzungen des Mittelalters*, 419, und einige von mir in *ZDMG.*, XLI, 694, angeführte Beispiele, die bedeutend vermehrt werden könnten.

[4] Es ist mir wahrscheinlich, dass unter diesen Gesichtspunkt auch der Gebrauch gehört, den die Übersetzer von den Derivaten der W. חלף bei der hebr. Wiedergabe des arab. خلف VIII. machen (מתחלפות = مختلفة; vgl. נתחלפו, sie sind verschiedener Ansicht = اختلفوا, hebr. Übers. des

ähnlichen, wenn auch etymologisch vollends verschiedenen hebräischen Vocabeln[1] in der wissenschaftlichen Übersetzungslitteratur[2] zur Geltung gekommen.

ספר היסודות von Isak Israeli, ed. Fried 62, passim; מתחלפי' Gegens. von הפכים ضدّين More I, 74, propos. VI, u. ö.). Jene dienen im Spätthebräischen zur Bezeichnung der *Gegentheiligkeit* (Maimonides übersetzt *Miḳwâ'ôth* 6, 9 אומר חלוף הדברים mit يعكس), nicht (wie im Syrischen und Arab.) auch zu der der *Verschiedenartigkeit* (שנה). Abr. b. Chisdai übersetzt in seiner Bearbeitung des *Mîzân al-'amal* von Ġazâlî (מאזני צדק, ed. Goldenthal, Leipzig, 1839), 178, 17, den bekannten muhammedanischen Traditionssatz اختلاف امّتى رحمة "die Meinungsverschiedenheit in meiner Gemeinde ist Barmherzigkeit" (s. *Ẓâhiriten*, 94 ff.): חלוף בני העולם הוא רחמים. Diese Bedeutung ist dann in der rabbinischen Litteratur als Synonym von שנוי haften geblieben.

[1] Z. B. Jeh. Tibb. zu Sa'adja, *Emûnôth*, ed. Slucky, 62, 3, הבר והים = البرّ والبحر. — צופים als hebr. Benennung der Ṣûfis (صوفيّة), vgl. M. Güdemann, *Das jüdische Unterrichtswesen während der spanisch-arabischen Periode* (Wien, 1873), 158. — Die Formen von hebr. פוק werden zur Übersetzung von arab. وفق II, III, VIII, verwandt, z. B. הֶפָּקָה = اتّفاق, مُوافقة, Übereinstimmung. Mos. b. Jos. aus Lucena (נחל קדומים, I, 24, oben): בהפקת קריאת ארץ ישמעאל עם בבל; Jeh. Tibb. zu *Chôb. halleb.*, III, c. 8, ההפקה בין שני אלו הענינים; ibid. אופני ההפקה בין ההכרח והצירך; derselbe zu Sa'adja, *Emûnôth*, V, 8 (ed. Slucki, 93, 12), מי שסובר להפיק בין פסוק ובין מה שיש בנראה = ed. Landauer, 186, 2, من يتأوّل فيوافق بين פסוק وبين ما فى الشاهد; zu *Chazarî*, ed. Hirschfeld, 222-3 unten, להפיק בין התורה והטבע = للتوفيق بين الشريعة والطبيعة; 225, 1, וההפקה ביניה'; 159 penult., כלים מפיקים ראויים לרוחות = آلات موافقة مطابقة للأرواح, und überaus oft והוא יָפֵק אותנו für يوفّقنا. — Zuweilen entsteht die Angleichung des ähnlich lautenden hebr. Wortes wohl auch durch flüchtige Betrachtung oder durch Missverständniss des arab. Textes; z. B. *Chazarî*, 167, 4, ואחר כן מסדר הקשרים אשר בהם ישלמו קשרי היהודים, arab. Orig. ثمّ يُصْدِر تلك العقائد التى بها تتمّ عقيدة اليهوديّة. Neben Missverstehung des Terminus عقيدة (Glaubensbekenntniss), den der hebr. Übersetzer wörtlich als *Knüpfung* verstanden hat, hat er in ungehöriger Weise dem arab. صدر IV (voraussenden) das in einigem ähnlich lautende, aber hier völlig ungehörige סִדֵּר (ordnen) angeglichen. Vgl. zu dieser letzteren Erscheinung die Beispiele aus späteren Übersetzern bei M. Löwy, *Drei Abhandlungen des Jos. b. Jehuda* (Berlin, 1879) 10. — Wie man die arabische Bedeutung gleichlautender hebr. Worte selbst zu Calembours verwendet, ist aus einem Text bei Harkavy, *Studien und Mittheilungen*, V (Petersburg, 1891), 1. Heft, 229 penult., ersichtlich (כלחתי aus سلخ).

[2] Namentlich in der philosophischen und grammatischen Terminologie.

Oder eine Phrase erhält einen ideellen Inhalt, der der alten hebräischen Anschauung fremd ist. Ein "Vermögenverderber" zu sein, ist im Sinne der alten Anschauung nichts weniger als ein zum Ruhm gereichendes Epithet (Prov. xxix. 3). Aber in der späteren Poesie[1] wird vom Freigebigen, "dessen Hände wie die Wolken träufeln,"[2] gerühmt: er sei מאביד הון ומצמיד שם לדורים. Das rühmende Attribut wird erst verständlich, wenn man erkennt, dass es eine wörtliche Übersetzung des arab. المُتْلِف ist, das zum ständigen Inventar der Freigebigkeitsepitheta gehört, gewöhnlich in der Assonanz المُخْلِف المُتْلِف[3]. "Die Freigebigkeit ist"—nach dem alten arab. Dichter[4] dessen Anschauung auch in der späteren Poesie fortwährend reflectirt wird[5]—"das Vermögen verbannend und verderbend." מאביד הון als rühmendes Attribut passt demnach ganz gut in die völlig arabische Umgebung jener Verszeile[6].

Ein ganz merkwürdiges Beispiel solcher Umwerthung bietet unbewusst Josef b. Chisdai in seiner שירה יתומה an Samuel han-Nâgîd. Er rühmt ihn mit folgenden Worten[7]:

והמעלה עלי כתפו צרורה   והמשרה עלי שכמו חתומה

Der arabische, in diesem Falle sogar *islamische* Einfluss, stellt sich in diesem Beispiele in der Verbindung des Begriffs *misrâ* mit dem des *Siegelns* (חתם) dar. Der Bibelvers Jes. ix. 6 dient den muhammedanischen Theologen als eine der prophetischen Beweisstellen für die Mission Muhammeds und ihre Vorherverkündigung durch die Pro-

Aus diesem Gesichtspunkte wären noch die Termini der Mathematik zu untersuchen, z. B. גדר Quadratwurzel = arab. جَذْر.

[1] *Machbereth*, 85.

[2] Ibn Ezra an Moses b. Mê'îr, v. 20 (Rosin, *Reime und Gedichte*, 56): וכפו בנדבות כעננה; in einem anonymen Trauergedicht bei Steinschneider, החלוץ, III, 151, 19, וככה לב סעדיהו נדיב לב | אשר ידו כעב חמטיר ותגשים. Jos. b. Chisd., נחל קדומים, I, 18, 16: ורוחב יד כמו יורה ומלקוש, wo der Herausgeber den augenfälligen Arabismus nicht herausgefunden hat. Vgl. auch Schreiner, *Le Kitâb al-mouhâdara wal-moudhâkara de Moïse b. Ezra et ses sources* (Separatabdruck, aus *R. É. J.*, Bd. XXII, Paris, 1892), 20, Anm.

[3] Auch neben مُبيد مُفيد, "der (die Habe) Verderbende, Nützende," *Aġ.* XIV, 95, 3 v. u.

[4] *'Alḳama*, 13, 30 (Ahlwardt = *Socin*, 2, 31): ولُلجود نافيةٌ للمال مُهْلِكَةٌ.

[5] *Dîwân des Ṣafî al-dîn al-Ḥilli*: der Dichter rühmt von seinem Fürsten, er sei: جوادٌ اباد المالَ = מאביד הון.

[6] Auch der Hinweis auf die Erwartung des Nachruhms, s. einige Stellen in *Muhammed. Studien*, I, 42, Anm. 11.

[7] נחל קדומים, I, 18, 8.

pheten der Bibel[1]. Bereits Ibn Ḳuteiba, der zu allererst eine Zusammenstellung der auf Muhammed gedeuteten Bibelstellen geliefert hat, führt ihn mit der Bemerkung an, dass zwar der syrische Übersetzer das Wort *ham-misrâ* als "seine Herrschaft" (sulṭânuhu — dies entspricht in der That der Pesch. והוא שלטניה על כתפיה) übersetzt, dass aber der Wortlaut des Urtextes die Erklärung fordere: "auf seiner Schulter ist das *Zeichen der Prophetenwürde*[2]." Mâwerdî, der den Vers gleichfalls als auf Muhammed deutende Weissagung anführt, giebt eine wörtliche Übersetzung des hebr. Textes genau in dem von IḲut. geforderten Sinne[3]. Das "*Zeichen der Prophetie*," das mit dem Worte *misrâ* benannt sein soll, bezieht die muhammedanische Apologetik auf das *Siegel* der Prophetie (châtam al-nubuwwa), das Muhammed als Merkmal seiner Erwählung, von Geburt an, zwischen den Schultern hatte, ein schwarzes Mal (*śâma*), an dem man ihn als den durch die Propheten und Evangelisten verkündeten Gesandten Gottes erkannte.

Sehr früh[4] hat die religiöse Legende das Epitheton Muhammeds, durch welches *er selbst* als *Siegel der Propheten* (châtam al-anbijâ)[5], d. h. als der endgiltige Abschluss der grossen Reihe der Gottesgesandten bezeichnet wird, zu einem an Muhammed's Körper sichtbaren *Prophetenstempel* umgedeutet, zu einem Mal, das als das zumeist bemerkliche äussere Erkennungszeichen seines Charakters gilt. An diesem ihm anerschaffenen Stempel lässt die Prophetenlegende des Islam auch gelehrte Juden und Christen den in ihren heiligen Schriften mit diesem körperlichen Zeichen angedeuteten letzten Propheten erkennen. Daran erkennt ihn der Mönch Baḥîra in frühem Knabenalter; das an der *Schulter*[6] des gotterwählten Knaben sichtbare, einem Granat-

[1] S. *ZDMG.*, XXXII, 378; nr. 35.

[2] انّ على كتفه علامة النبوّة bei Ibn al-Ǵauzî, *Kitâb al-wafâ*, ed. Brockelmann (*Beiträge zur semit. Sprachwissenschaft*, III), 48 unten, vgl. *ZATW.*, 1894, 140.

[3] Bei Schreiner, in Kohut, *Semitic Studies*, 505 ult.

[4] In einem Lobgedicht des zu Muhammed's Lebzeiten bekehrten Dichters ʿAbdallâh b. al-Ziba'rî wird als Erkennungszeichen (ʿalâma) des Propheten ein خاتم مختوم erwähnt (bei Ibn Hiśâm, 827, 16); doch ist die Echtheit des Gedichtes stark zweifelhaft.

[5] Dieser Terminus hat auch Eingang in die jüdische Litteratur gefunden. Abraham Saba (צרור המור, ed. Venedig, 109 a) nennt den Propheten Male'âkhî חותם הנביאים. Zarathustra (צרסך) ist חותם הגרולה (Perles, *Zur rabbinischen Sprach- und Sagenkunde* (Breslau, 1873), 10). Bei den Samaritanern ist Moses خاتم الانبياء (Wreschner, *Samaritanische Traditionen* (Berlin, 1888), 43, 2). Vgl. auch Schreiner, in *ZDMG.*, XLII, 638, Anm. 1.

[6] Diese Localisierung ist in der älteren Tradition nicht constant;

apfel ähnliche Zeichen ist ein unverkennbarer Beweis dafür, dass der Träger desselben der in den Schriften geweissagte Paraklet sei[1]. Nach den Berichten der Muhammedaner erfährt ʿOmar vom jüdischen Schriftgelehrten Abû Mâlik, dass in der "ungefälschten Tôra der Banû Hârûn" (توراة بنى هارون الّتى لم تتبدّل)[2] als Erkennungszeichen des letzten aller Propheten erwähnt ist "dass er zwischen den Schultern das Siegel des Prophetenthums trägt[3]." Als Schriftbeweis bezog man darauf das *misrâ* der Jesajastelle. Bald übersetzte man die Stelle in ihrer muhammedanischen Anwendung geradezu: *wal-śâma ʿalâ katifihi*: "das Mal ist auf seiner Schulter."

Diese im Verkehr der Muhammedaner mit den Juden häufig wiederkehrende Idee hat unwillkürlich auf den jüdisch-arabischen Dichter Einfluss geübt, indem er von der משרה als von etwas "Gesiegeltem" redet, ein Sprachgebrauch, der aus dem Hebraismus allein nicht erklärt werden könnte. Als dem Dichter nun einmal המשרה · · · חתומה gegeben war, hat er die weitere rhetorische Ausgestaltung des Bildes nach Jes. viii. 16 vollzogen.

III.

Bei der freien Übernahme der arabischen Metra hat gegenüber den aufgetauchten religiösen Bedenken (die z. B. dem Jeh. Hal. das freilich verspätete Bedauern darüber einflössten, in seinen Dichtungen die arab. Metrik angewandt zu haben) der in der arabischen Philosophie vorherrschende Gesichtspunkt[4] mitgewirkt, dass das Metrum kein specifisch *nationales* Element der Poesie sei, wie die Sprache, sondern eine wesentliche und natürliche, allen Völkern gemeinsame Eigenthümlichkeit der poetischen Sprache.

Mit dem Metrum der Araber haben die jüdischen Dichter auch viele Eigenthümlichkeiten der *inneren* Technik der arabischen Poesie übernommen.

Ṭabarî, I, 975, wird Muhammed's *Herz* mit einem "*Lichtsiegel*" geschlossen; dies sei das Siegel der Prophetie.

[1] *Ṭabarî*, I, 1125, 13. Wâḳidî bei Ibn Ẓufr, Cheir al-biśar bi-cheir al-baśar (lith. Kairo 1280), 11, 4.

[2] Anderswo wird die Beschreibung der Ḥarra von Medina im Namen des ʿAbdallâh b. Sallâm citirt aus dem "*unverfälschten Buch des Jehûdâ b. Jaʿḳûb*" (Suheilî, *Commentar zu Ibn Hiśâm*, 664, Wüstenfeld, II, 160 ult.).

[3] *Disputatio pro religione Mohammedanorum adversus Christianos*, ed. Van den Ham (Leiden, 1890), 217, 8.

[4] Siehe T. J. de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam* (Stuttgart, 1901), 37. Dies scheint die Ansicht zu sein, die Moses b. Ezra im *Kitâb al-muḥâḍara* (Schreiner, l. c., 24, des Separatabdruckes) im Namen des Thâbit b. Ḳurra anführt.

Aus der alten ametrischen Todtenklage in Sag'-Gliedern hat die künstliche Trauerpoesie der Araber die Eigenthümlichkeit beibehalten, in den Martija-Gedichten den *Namen* des Beklagten wiederholt anzurufen. In einer speciellen Abhandlung über dies Kapitel der arabischen Poesie gedenke ich über die Ursprünge dieses poetischen Brauches ausführlicher zu sprechen. Hier sei nur soviel erwähnt, dass wir in dem Trauergedicht des Ibn Gabirol auf R. Jekûthiêl[1] eine Nachahmung dieser poetischen Sitte beobachten können, indem ganz so wie in einer arabischen Martija der Name des Betrauerten in vier aufeinanderfolgenden Verszeilen viermal wiederholt wird. Ganz so wie in der arabischen Martija in aufeinanderfolgenden Versgliedern dasselbe Wort in gehäufter Wiederholung wiederkehrt, wird auch hier das Wort יִבְכּוּ nicht weniger als 12 mal wiederholt[2]. So wie in den arabischen Trauergedichten das Fragewort وَمَن in aufeinanderfolgenden Zeilen wiederholt wird, thut dies auch der Verf. einer hebräischen Martija auf R. Abraham, Sohn des Maimonides, in 10 Versanfängen mit dem entsprechenden hebr. Fragwort וּמִי[3].

Die traditionelle Disposition der arabischen Ḳaṣîdenanfänge mit der Klage über das Scheiden der Geliebten, die Anrede an die fortziehende Karawane[4], die schmerzvolle Betrachtung der ehemaligen Wohnsitze, findet sich häufig am Anfange der gedehnteren hebräischen Gedichte. In kunstgerechter arabischer Ḳaṣîdentechnik verläuft das Gedicht Nr. 100 im *Dîwân* des JL. (Brody, I). V. 1–34 stellen ein regelrechtes Nasîb dar[5], wo selbst das in den arabischen Gedichten dieser Gattung häufige Detail[6] angebracht ist, dass der Dichter die einstigen Wohnplätze der entfernten Geliebten um ihren jetzigen Zustand befragt, die befragten Steine aber stumm bleiben, unfähig eine Antwort ertheilen zu können (ונלאו מתשובתי, v. 24)[7].

[1] *Weltliche Gedichte des Ibn Gabirol*, ed. H. Brody, 6, v. 119 ff.

[2] Ibid., v. 145–154; 155–177.

[3] Sammelband der *Mek. Nird.*, 1899, ed. Halberstam.

[4] *Berliner's Magazin*, V, 90, 4 ff.: ידידים יומו מהר נסיעה וכו׳, ganz so wie die arabischen Anreden an die ظعينة, *Abhandl. zur arab. Phil.*, I, p. 123. Das יומו selbst entspricht dem im Arabischen gewöhnlich an dieser Stelle stehenden "sie haben den festen Entschluss gefasst (عزمت) fortzuziehen."

[5] Vgl. Brody, Anmerkung zu *JL.*, I, 13, v. 1–2.

[6] Vgl. über diesen Typus der alten Ḳaṣîdenpoesie *Abhandl. zur arab. Philologie*, I, p. 147 oben.

[7] Moses b. Ezra (Brody, *Monatsschrift*, XL, p. 33, v. 1, 2), כי לענות את צועקיהם לאו; derselbe: שאלתימו ואין מקשיב ומשיב (bei Geiger, *Jüdische Dichtungen der spanischen und italienischen Schule* (Breslau, 1856), Text, p. 6 zu 15).

Es ist nicht auffallend, wenn sich innerhalb der Nachahmung der technischen Momente auch im einzelnen viel Sinn für die Aneignung von Kunstformen zeigt, die den arabischen Poeten eigenthümlich und für ihren Geschmack charakteristisch sind. Die Commentare Brodys geben uns vielfache Andeutungen über die Mannigfaltigkeit, in der die jüdischen Dichter über die rhetorischen Künste ihrer arabischen Muster verfügt haben. In dieser Beziehung kann noch auf manche Einzelheit geachtet werden. Der von D. Kaufmann in der *ZDMG.* LII, p. 305, v. 27, so glücklich hergestellte Gabirolvers (הנח וכו׳) stellt mit seinen inneren Reimen[1] eine Figur dar, welche die arabischen Rhetoriker[2] mit vielen Beispielen belegt haben.

Wie weit man in solcher Formenaneignung gegangen ist, kann uns eine andere Zeile des Ibn Gabirol[3] zeigen:

והשקני עשרה ועשרה | וחד עשר וארבעה וששה.

Hier wird die Zahl 41 synthetisch in 10+10+11+4+6 zerlegt; eine Figur, die ihr volles Verständniss erhält, wenn man ihre jüdische Anwendung mit dem arabischen Vorbild vergleicht, über welches *ZDMG.*, XLIX, p. 210 ff., speciell abgehandelt worden ist; aus den dort angeführten Beispielen möge hier nur an die Zeile des A'šâ erinnert werden:

ولقد شربتُ ثمانيًا وثمانيا   وثمان عشرة واثنتين واربعا

"Ich habe getrunken acht und acht und achtzehn und zwei und vier." Ich glaube nicht, dass Ibn Gabirol die Zahlenzerlegung ohne Einfluss dieses oder ähnlicher arabischer Verse vollzogen habe[4].

Von den aus dem arabischen Sprachgebrauch entlehnten Phrasen möchte ich in dieser Gruppe noch eine hervorheben. Unter den arabischen Betheuerungsformen gilt als eine der feierlichsten, wenn jemand sich für den Fall, dass seine assertorische oder promissorische Aussage unwahr wäre, als von einer ihm werthvollen Verbindung

[1] Vgl. auch *JL. Diwân*, ed. Luzzato, 27, v. 3; 43, v. 3, vielfach nachgeahmt vom karäischen Dichter Moses al-Dar'î, z. B. *Likk. Kadm.*, I, 80, v. 4.

[2] Mehren, *Rhetorik der Araber*, 100.

[3] שירי שלמה, 30, v. 6.

[4] Ein späteres Beispiel, vgl. bei Kaufmann in *Monatsschrift*, XL, 47 unt. Wie im Arabischen, so ist auch hier die addirende Synthese angewendet; für die multiplicirende bietet ein Beispiel Abr. ibn Ezra's Widmung vor dem unvollständigen Pentateuchcommentar (Rosin, *Reime und Gedichte des A. b. E.*, p. 55: עודהו עֲדֵי היום ומספר שני חייו שמונה על שמונה (8×8)). Im Jahre 1156 hatte I. E. das Alter von 64 Jahren.

losgelöst erklärt. Es ist dies die Grundlage des sogenannten Lossagungseides (jamîn al-barâ'ati), dessen feierlichste Formen auf eine Lossagung vom Schutze Gottes, von der Gemeinschaft der Rechtgläubigen hinausgehen. Eine mildere Form der Lossagung ist die Eidesart, dass der Schwörende für den Fall, dass er eine unzutreffende Behauptung thäte, den Zusammenhang mit seinen *Ahnen* als nicht bestehend erklärt: er möge nicht als der ehrliche Abkömmling derselben betrachtet werden, wenn .... So schwört einmal der Chalif Hârûn al-rašîd: "Ich will nicht der rechtmässige Sohn meines Vaters Mahdî sein, wenn ich dies und das nicht thue [1]."

Eine jüdische Anwendung dieses Barâ'a-Eides finden wir einmal bei Samuel han-nâgîd [2]:

אֲנִי זָר מִקְּהָת אם לֹא אֲשַׁוֶּה תנוכי הזמן הרע רצועים
וְנָכְרִי מִמְּרָרִי אם יהי לי רכוש וזמן יהי שלים בְרֵעים

Der Dichter sagt sich hier in ganz arabischer Weise von seinen (levitischen) Ahnen [3] los und ledig, wenn das in dem Verse Ausgesagte nicht zuträfe. Die Worte אני זר ··· ונכרי מן entsprechen dem in solchen Fällen gewöhnlich gebrauchten: انا بریٔ من ··· اذا الخ.

IV.

Ganz besonders bezeichnend für den Geist, in dem solche Entlehnungen vollzogen werden, ist die Erscheinung, dass auch die *Attribute*, die der Dichter seiner poetischen Thätigkeit und ihrem Ergebniss zueignet, den entsprechenden Anschauungen der arabischen Dichter nachgeahmt sind. In diese Reihe gehört ja zunächst auch die Bezeichnung des dichterischen Geschäftes als "Weben."

Jehuda hall. sagt einmal (I, 49, 44) von seinen dichterischen Worten: "er habe sie gebändigt, und ihnen einen Zaum angelegt, nachdem sie früher wie ungezähmte Thiere wild einherliefen":

כבשתים ··· ובאו ברסן אַחֲרֵי היו פראים.

Dass die Dichtung mit einem störrigen, wild herumlaufenden Thier verglichen wird, das der geschickte Dichter bändigt und im Zaume

[1] Baihaḳî, *Maḥâsin*, ed. Schwally, 543 ult.: وانا نَفِىٌّ من المهدىّ لئن الخ. Vgl. ibid. 591, 12. *Aġ.* IX, 66, 9, dessen Sohn Amîn: نُفِيتُ من الرشيد. Vgl. ibid., VIII, 169, 2: وانا برئٌ من العبّاس إن.

[2] Ed. Harkavy, *Studien und Mittheilungen*, I, 96, 14, 15.

[3] Zu Kehâth vgl. *JL.*, ed. Brody, I, 30, 6, בֶּן קְהָת.

hält, so dass es unter seiner Hand ein folgsames *d*alûl wird, ist eine überaus beliebte Wendung der arabischen Dichter, über welche wir anderwärts eingehender geredet haben [1]. Diese Anschauung hat dem JL. als Vorbild gedient [2]. Auch moderne volksthümliche arabische Poeten vergleichen die Form- und Sprachkunst des Dichters mit der Kraft des Bändigers störriger Thiere. "Er zwingt die Verse aneinander, so wie ein bösartiges (Kamel) bezwungen wird, indem ihm ein Ring in die Nase gelegt wird [3]."

Auch wenn er sich andererseits einen "Sklaven der Dichtung" nennt (I, 56, 29, אני עבד לשירה), wird der jüd. Dichter nicht unabhängig von einer in der poetischen Kritik der arabischen Philologen gangbaren Determination sein [4]. Sein Vorgänger, Ibn Gabirol, sagte hingegen in einem im Alter von 16 Jahren verfassten stolzen Gedicht selbstbewusst von seinem dichterischen Talent: "Die Poesie sei sein Sklave [5]":

אני השיר והשיר לי לעבד

Eine Anlehnung an die Denkweise arabischer Dichter findet man in Charîzî's Wort [6]:

ומשורריהם כזכרים וכל משוררי עולם כנקבות.

Diese Gegeneinanderstellung guter und schlechter Dichter, als wären jene *Männer*, diese *Frauen*, versteht man besser, wenn man den arabischen Typus kennt, dessen abgeschwächte Modification die von Charîzî angewendete Antithese darstellt. Die arabischen Dichter des Alterthums galten als von Dämonen (Ǵinn, Śejṭân) inspirirt und auch zu einer Zeit, als der Glaube daran nicht mehr lebendig war, pflegen Dichter späterer Perioden die abgestorbene alte Vorstellung formelhaft zu verwenden. Namentlich in ihren satyrischen Poesien pflegen sie anderen Dichtern gegenüber die verschiedenartige Qualität der inspirirenden Dämonen zu betonen [7]. Der Dichter Abu-l-Naǵm al-'Iǵlî verspottet seinen Rivalen al-'Aǵǵâǵ mit folgendem Zuruf:

إنّي وكلّ شاعرٍ من البَشَر شيطانه انثى وشيطانى ذَكَر

[1] *Abhandlungen zur arab. Phil.*, I, 94.

[2] Vgl. ein ähnliches Bild, *Ibn Esra*, bei Rosin, *Reime und Gedichte*, p. 88, Strophe 4.

[3] Socin, *Dîwân aus Centralarabien*, 4, 3.

[4] عبيد الشعر, *ZDMG.*, XLVI, 42, Al-Ǵâḥiẓ, *Kitâb al-bajân wal-tabjîn*, I, 157.

[5] In seinem Einleitungsgedicht zu den Azhârôth; vgl. Sambari in *Mediaeval Jewish Chronicles*, ed. Neubauer, I (Anecdota Oxoniensia, Semitic Series, I, iv), 127.

[6] *Makamen*, ed. de Lagarde, 22, 10.

[7] S. *ZDMG.*, XLV, 687.

"Fürwahr, während die Dämonen aller anderen Dichter unter den Menschen *weiblich* sind, ist mein Dämon ein *männlicher*[1]." Damit will er sagen, dass seine Dichtungen vorzüglicher sind, als die seiner Rivalen.

Die Vorstellung vom inspirirenden Dämon scheint den jüdischen Dichtern aus dem Gesichtspunkt ihrer religiösen Anschauung zur hebräischen Assimilation nicht gut geeignet gewesen zu sein. Sie lehnten sich leichter an die *Musen*vorstellung an, die bei ihnen unter der Bezeichnung der בנות השיר (mit formeller Benützung von Eccl. xii. 4) häufig wiederkehrt[2]. Darum musste sich bei Charîzî die Gegeneinanderstellung der männlichen und weiblichen Dichterdämonen zu der Antithese verflüchtigen, in welcher der Geschlechtsunterschied von den Dämonen auf die Dichter selbst übertragen wird[3].

Eine andere in diesen Kreis gehörende Antithese finden wir bei Ibn Gabirol[4]:

ושיריהם כִּילוֹדֵי אֱמֻנָה   ושיריהם כמו יַלְדֵי זְנוּנִים.

Die trefflichen Gedichte werden den gesetzlichen Kindern verglichen (אמנה 'י scheint wörtliche Übersetzung des arabischen[5] بنو رِشْدَة zu sein, im Gegensatz zu بنو زنية oder ولد من غير رُشد)[6] und den aus buhlerischen Verhältnissen entstandenen entgegengesetzt[7]. Für die Anwendung dieses Gegensatzes auf den vorzüglicher und minderwerthiger Dichtungen steht uns keine arabische Parallele zur Verfügung. Auch die in den Anmerkungen Brodys zu *JL.* I, 43, 9-10 mit Beibringung zahlreicher Parallelstellen erörterte Redensart[8] geht auf eine in der arabischen Poesie sehr häufige Figur zurück, für die

[1] *Chizânat al-adab*, I, 50.

[2] Der Satz מיטב השיר כזבו (*Abhandl. zur arab. Phil.*, I, 23 Anm.; vgl. die Nachweise bei Steinschneider, *ZDMG.*, XXIX, 559, Anm. 20) wird in dem Epilog des Lehrgedichtes קְצֵרת כסף von Josef Esobi aus Perpignan in dieser Weise angewandt: מיטב בנות השיר בכזביהן; auch בני השיר Moses b. Esra (*Monatsschrift*, 40, 168 [4 u. 61]).

[3] Es ist mir nicht entgangen, dass Brody, Anmerkungen, *JL.* I, 58, v. 33-34, diese Antithese bei Charîzî in einen viel allgemeineren Vorstellungskreis einordnet.

[4] התחיה, I, 52; שירי שלמה, 9, v. 57.

[5] Wir glauben nicht, dass der Gegensatz an Jes. i. 21 (נאמנה — זונה) angelehnt sei.

[6] *Abû Dâwûd*, I, 225: من ادّعى ولدا من غير رشد فلا يَرِث ولا يورَث.

[7] Vgl. *ZDMG.*, LI, 257.

[8] Die Verfasser von Ruhmesgedichten sagen: Nicht ihr Gedicht sei der Ruhm des Besungenen, vielmehr sei dieser selbst der Ruhm des ihm dargebrachten Gedichtes.

Ibn al-Athîr in seiner Rhetorik[1] eine grosse Menge von Beispielen zusammengestellt hat, als deren Urbild ein Vers des Ḥassân b. Thâbit in einem Panegyricus des Propheten gilt[2]:

ما إن مَدَحْتُ محمّداً بمقالتى لكن مَدَحتُ مقالتى بمحمّد

"Nicht habe ich Muhammed gerühmt mit meiner Rede:—sondern ich habe meiner Rede Ruhm verliehen durch Muhammed." Ibn Gabirol hat diese Phrase fast wörtlich übersetzt, wenn er von dem Verhältniss eines seiner Ruhmesgedichte zu dem *vir laudatus* die Worte gebraucht[3]:

אהללך ואַת מַהלל אֲמרי.

V.

Noch zwei Beispiele werden wir hier für die Abhängigkeit des jüdischen dichterischen Stils von den in der arabischen Dichtkunst vorherrschenden Ideen darstellen.

1. Das erste könnte auch der Erscheinung angeschlossen werden, die wir im zweiten Abschnitt dieses Versuches als *Umwerthung* der mit den hebräischen Ausdrücken verknüpften Vorstellungen bezeichnet haben.

In einem seiner nach arabischem Muster angeordneten Gedichte gebraucht Jehûdâ-hallêwî die Wendung: דין אהבה לי לדת · · · אבל הנדוד שלא כתורתי "Das *Religionsgesetz der Liebe* ist mein Gesetz . . . . das Fortwandern entspricht nicht meiner *Religion*" (I. 100, v. 21). Man braucht nicht erst zu beweisen, dass diese Phrase nicht dem auf dem Boden des Judenthums einheimischen Ideengange entspricht und dass hier der Gedanke nahe liegt, der Dichter habe sie seinen arabischen Vorbildern entnommen. Und darauf deutet auch ganz besonders der dem תורתי des zweiten Halbv. parallele Ausdruck דין im ersten Halbvers. In der That ist דין אהבה die wörtliche Nachahmung des in der arabischen Poesie geläufigen دين الحُبّ, in der Bedeutung: "Religion des Liebens" (Code d'amour). Namentlich in der dem Zeitalter des JL. nahestehenden arabischen Poesie findet sich die Phrase häufig und es ist nicht auffallend, dass sie die mystischen Poeten gerne aufgriffen. Z. B.

[1] *Al-Mathal al-sâ'ir fi âdâb al Kâtib wal-šâ'ir*, 476. Vgl. *Baihaḳi*, ed. Schwally, 465, 17, wo Isḥâḳ al-Mauṣilî zum Chalifen sagt: وقد مدحت شعرى باكثر مما مدحتك.

[2] Vgl. z. B. eine Anwendung in *Journ. Roy. As. Soc.*, 1901, p. 689.

[3] שירי שלמה, v. 6.

أدين بدين الحبّ "ich bekenne mich zur Religion der Liebe" bei Ibn 'Arabî in dem in meinen *Ẓâhiriten*, p. 132 ult., angeführten Gedicht; und daher häufig bei 'Omar b. al-Fâriḍ: دين الهوى (*Tâ'ijja*, v. 80)[1], حُكْم دين الحبّ das Gesetz der Religion der Liebe (*T.*, v. 30)[2], سُنّة الهوى die Sunna der Liebe[3], oder in ganz expliciter Form: حُبّيكم فى الناس أضحى مذهبى وهواكم دينى "meine Confession ist, euch unter allen Leuten zu lieben, und euere Liebe ist meine Religion[4]."

Freilich gehören diese Beispiele Dichtern an, die ein Jahrhundert *nach* JL. lebten. Jedoch ist der Nachweis nicht schwer, dass sie mit dieser Phrase älteren Dichtern nachahmen. Schon ein Dichter aus der Mitte des VIII. Jhd.'s, 'Alî b. Hischâm, sagt in einem Vorwurfsgedicht an seine Geliebte: كَفَرْتُ بدين الحبّ "ich läugne die Religion der Liebe[5]." Dieser einfache Gedanke wurde bereits bei Dichtern des IX. und X. Jhd.'s Gegenstand spitzfindiger Ausspinnung, indem sie in die Schilderung ihrer Liebe die ganze Mannigfaltigkeit der confessionellen und theologischen Terminologie einführen[6]. Man ging bereits im IX. Jhd. darin so weit, von einem verliebten Jüngling das Bild zu gebrauchen: "er recitirt den Koran der Liebe mit grosser Akribie": تلا كتاب الحبّ بالتحقيق[7]. Abû Temmâm (806–845) spielt mit den theologischen Kunstausdrücken ḳijâs, taḳlîd, iǵmâ'[8] und 'Alî b. Murtaḍâ (966–1044) führt den Beweis, dass er in der Liebe ein Châriǵite sei[9].

Es waren demnach in der poetischen Litteratur der Araber die Vorbilder reichlich vorhanden, denen JL. sein דין אהבה לי לדת nachbilden konnte, und deren Nachahmer auch die Dichter sind, aus deren Diwanen ich oben mehrere Beispiele für die Anwendung dieser Phrase angeführt habe[10]. Dass JL. solche Redensarten auch ausserhalb

[1] *Dîwân* des Muḥjî al-dîn ibn 'Arabî (Beirût, 1895), 72, 10.
[2] Ibid., 14, 4. [3] Ibid., 189, 3. [4] Ibid., 136, 2.
[5] *Aǵânî*, XV, 146, 7.
[6] *Ra'j* und *Ḳijâs* in der Liebespoesie in *Ẓâhiriten*, 228.
[7] Bei al-Baihaḳî, *Maḥâsin*, 436, 12.
[8] *Dîwân*, ed. Beirût, 154, 3; 288, 5.
[9] Bei Ibn Challikân, Nr. 454 (ed. Wüstenfeld, V, 32):

انا خارجىّ فى الهوى لا حكم الاّ للملاح

[10] Bei noch späteren Dichtern werden diese Gleichnisse noch mehr ins Einzelne ausgesponnen. Als Beispiel hierfür kann dienen ein Gedicht in *The Poetical Works of Behâ ed-dîn Zoheir of Egypt* (st. 1258), ed. E. H. Palmer, I (Cambridge, 1876), 30; ibid., 235, 2 ff.: "Frage, was die Liebe be-

der Litteratur, aus den volksthümlichen Producten seiner arabischen Umgebung zugänglich waren, zeigt er selbst an dem am Schluss von Nr. 137 einverleibten vulgären Vers[1]:

ليس كان تكون سُنّة لِمَنْ ❖ لَقا حُبّه يعانِقُه

"Ist es nicht *Sunna*, dass wer seinem Liebchen begegnet es umarmt?"

2. Das zweite Beispiel betrifft ein poetisches Bild, dessen Entstehung die Lebensverhältnisse des arabischen Beduinenthums zur Voraussetzung hat.

Wie allgemein den hebräischen Dichtern die Redensart geläufig ist: "der Sorgenvolle und Grambeladene gleiche einem Hirten, der die Sterne des Himmels hütet," oder "auf die Weide führt"— (היות שומר לעדרי מזלותיו) —hat mit grosser Sorgfalt Brody in seiner Anmerkung zu *JL.* I, 87, 21–22 an Beispielen aus allen Zeitaltern der jüdischen Poesie nachgewiesen[2].

Seine Nachweise werden ohne Zweifel in willkommener Weise vervollständigt, wenn wir zeigen, dass dieser Typus der jüdischen Dichtersprache seine Wurzeln in der arabischen Poesie hat, wo er leicht in den Traditionen des Beduinenthums seine Erklärung findet. Die hebräischen Poeten haben ihn bereits aus der späteren Culturpoesie entnehmen können, in welcher man ihn mit dem ganzen Inventar der alten heidnischen Ritterdichtungen beibehalten hatte.

Die Dichterin Chaula, Schwester des Ḥassân b. Thâbit, sagt in einem Trauergedicht:

"O, wenn ich nur nicht schliefe und auch nicht schläfrig würde[3], ich möchte die Nacht mit Weinen und Wachen hinbringen;

trifft, niemand anderen als mich; denn ich bin der Imâm der Liebe, ich habe darin mein ma*d*hab, in dem mir alle Welt folgt." *Ṣafî al-dîn al-Ḥillî* (st. 1349): "Ich bin ein Verliebter, dem das Religionsgesetz der Liebe (شرْعة العِشْق) vorschreibt, dass er nur als Märtyrer sterben dürfe" (*Diwân*, 127, 3 v. u.), und ebenso öfters, z. B. 276, 18: ما حال عن شرع الهوى ودينه ; 277, 9: بأن اكون مشرّعاً دين الهوى ; 288, 4 v. u.: إن شُبْتُ دينَ هواكِ بالاشراك ; 299, 12: ما دينُ حُبّى شِرْكٌ. In einem mystischen Gedicht bei Jâfi'î (schrieb 1449), *Rauḍ al-rajâḥin* (Kairo, Castelli, 1279), Nr. 41, p. 55, 16, von der mystischen Liebe redend: "Ich bin ein Religionsgelehrter, der über die Sunnas der Liebe Lehrvorträge hält, wer kann mir dabei als Repetent dienen?" وفقيهٌ مُدَرّسٌ سُنَنَ العِشْقِ فمَن ذا الذى يكون مُعِيدى.

[1] In vulgärer Aussprache zu lesen.

[2] Vgl. auch Ibn Gabirol, *Weltl. Gedichte*, ed. Brody, 11, v. 7, 8.

[3] Wörtlich: "und nicht nahe wäre, es zu thun" (zu schlafen): ولم أكَدْ.

Weinen über Helden, deren Verlust Unglück über mich brachte; sie waren meine Seile[1] (an denen ich mich festhalten konnte); nun haben sie (durch ihren Hingang) meinen Arm geschwächt;
Sie waren mein Schmuck und meine Hilfe; durch sie ist Unrecht und Unterdrückung von mir abgewendet worden;
Nach ihnen *bewache ich die Sterne* und vergiesse Thränen und der Gram wühlt in meiner Leber[2]."

Und ein anderer Dichter:

"Der Kummer überkömmt mich während der Nacht, ...
Ich beobachte jeden Stern auf der Milchstrasse, ... wie er einherzieht,
Wegen eines Kummers, der mich unablässig quält, als ob das Herz von der Hitze der Kohle gesengt würde[3]."

Das Bewachen der Sterne wird sehr häufig als Hüten auf der *Weide* bezeichnet; und dies hängt damit zusammen, dass die alten Araber die Sterne unter dem Gesichtspunkt der Herde betrachteten:

"Eine Nacht, deren Sterne langsam vorwärts schreiten, und die sich so in die Länge zieht, dass ich mir sage: Sie hat kein Ende und der die Sterne auf die Weide führte, wird heute nicht heimkehren" — so schildert al-Nâbiġa eine lange Nacht[4]. Das "Weiden der Sterne" wird nun besonders im Zusammenhange mit dem angst- und sorgenvollen Nachtwachen angewendet. Selbst in der vom Beduinenleben völlig losgelösten arabischen Poesie ist der Ausdruck: أَبِيتُ أَرْعَى النجوم "ich bringe die Nacht zu indem ich die auf der Weide befindlichen Sterne hüte"[5] gleichbedeutend mit dem Gedanken: ich verlebe angst- und kummervolle Zeiten[6].

Man gebraucht die Phrase auch in Fällen, wo der Zustand des Sprechenden die Möglichkeit der Realität derselben geradezu ausschliesst; z. B. der Mann im Gefängnisse bringt die angstvolle Nacht hin indem er "die Sterne weiden lässt[7]." Bis in die volks-

[1] Ich lese حبالى für das unpassende جبالى ("meine Berge") des Textes.

[2] *Aġânî*, VIII, 53, 5 v. u. ارقب النجوم. Andere Beispiele in *Trauergedichten: Chansâ*, 33, 8, *Ibn Hišâm*, 529, 9, *Aġ.* XII, 15, 6.

[3] *Aġ.*, VI, 131 oben; XXI, 170 unten.

[4] *Nâbiġa*, 1, 2, Ahlwardt; 3, 2, Derenbourg: الذى يرعى النجوم.

[5] *Ṭab.* II, 1857. Vor Hunger: Baihaḳî, *Maḥâsin*, ed. Schwally, 304, 14. Auch vom ascetischen Büsser: وقام يرعى نجوم الليل منفردًا aus Furcht vor den Drohungen Gottes; Jâfi'î, *Rauḍ al-rajâḥîn* (Nr. 110), p. 104, 2.

[6] Vgl. den Vers in No. 66, Anm. 14, meiner Ausgabe der *Mu'ammarûn* (Leiden, 1899).

[7] *Aġ.*, V, 5, 6 v. u.

thümliche Poesie der neueren Zeiten hat sich diese Phrase aus der alten arabischen Dichtersprache fortgepflanzt[1].

Der Hinweis auf diesen Typus der arabischen Poesie fördert uns im Verständniss des Ausdrucks der hebräischen Dichter, "ein Hüter zu sein der Gestirne des Himmels."

I. GOLDZIHER.

BUDAPEST, *Januar* 1902.

[1] Vgl. z. B. die im maghribinischen Dialekt geschriebene *'Aḳîḳa des Sa'îd al-Mendâsi* (verf. 1677, éd. Faure-Biguet, Alger, 1901). Vers 73 (französische Übersetzung): "Pendant la nuit mon cœur veille en contemplant (im Original jar'â, weiden) les étoiles; les vicissitudes n'altèrent pas mon antique amour."